

LIBERDADE E TOLERÂNCIA RELIGIOSA: “PORTUGUESES NÃO CATÓLICOS” NO ULTRAMAR DO SÉCULO XIX

Cristina Nogueira da Silva

ÍNDEx: I. A religião na Constituição de 1822.- II. Tolerância religiosa na Constituição de 1838.- III. A tolerância religiosa na Carta Constitucional de 1826.- IV. O casamento não católicos no Código Civil de 1867.- V. As reformas constitucionais.- VI. O princípio da “tolerância provisória”.

RESUMO: O tema deste artigo é o estatuto político e jurídico das populações nativas não católicas do Império português no século XIX. Partindo da análise da discussão dos artigos constitucionais sobre religião mostra-se que a solução constitucional para o problema do pluralismo religioso nas províncias ultramarinas deixou na indefinição a questão da nacionalidade e da cidadania daquelas populações. Essa indefinição permitiu que, ao longo de todo o século XIX, governo central e governadores locais decidissem, casuística e conjunturalmente, sobre o estatuto das populações nativas. Esse estatuto variou, por isso, em função dos programas políticos dos governos e dos projectos de poder das autoridades coloniais locais.

ABSTRACT: The personal legal status of native non catholic people of Portuguese colonial Empire during the nineteenth century, their position in what concerns Portuguese citizenship, is the main subject of this article. While discussing constitutional articles on religion, Portuguese deputies of the nineteenth century were confronted with a set of problems about that status which they find difficult to solve: should non catholic peoples who were born in Portuguese colonial territory be treated as plain Portuguese citizens or where they just “savage people”, “colonial subjects” or, in a more optimistic approach, “civilizing subjects”. The results were not conclusive, giving rise to an “uncertainty principle” which enabled central and local government to decide in an almost casuistic way about native people status and rights.

Palavras chave: Colonialismo; Tolerância religiosa; Liberdade religiosa; Cidadania; pluralismo religioso; Império português.

Keywords: Colonialism; religious freedom; religious tolerance; religious pluralism; citizenship; Portuguese Empire.

1. Estudar o estatuto político e jurídico das populações nativas dos Impérios coloniais europeus de oitocentos, a sua posição relativamente à cidadania e ao direito das respectivas metrópoles, envolve alguns problemas.
2. Em primeiro lugar, porque esse estatuto não foi pensado, e muito menos formalizado, num momento “constituente” do encontro colonial. Pelo contrário, foi-se definindo, muitas vezes em resposta a problemas gerados por circunstâncias concretas associadas a múltiplos encontros coloniais. Problemas como os que se colocaram, por exemplo, quando, após a declaração da liberdade como direito fundamental, nos textos constitucionais, os deputados metropolitanos debateram o estatuto dos escravos dos territórios ultramarinos; ou quando, após a abolição da escravatura, foi necessário pensar o estatuto dos escravos recém libertados, os libertos. Ou, antes disso, no caso do Império português, quando governo e governadores locais discutiram o estatuto dos trabalhadores livres em África, os “carregadores” de Angola, homens livres recrutados pelos sobas para apoiar o comércio europeu nesta província¹.
3. Problemas semelhantes colocaram-se, *in loco*, às autoridades judiciais europeias, quando as “partes” nativas recorreram, por sua própria iniciativa, aos tribunais coloniais, para verem os seus litígios resolvidos por uma instância “externa” ou por normas que entendiam ser-lhes mais favoráveis do que as que resultariam das formas nativas de resolução de conflitos². Ou ainda quando grupos nativos usaram, a favor da sua “inclusão” (quase sempre comportando a “exclusão” de outros grupos), as estruturas burocráticas europeias e as respectivas autoridades³. Estas, por sua vez, ao competirem entre si pelo alargamento das respectivas jurisdições, criaram novas oportunidades de (re)definição do estatuto dos grupos nativos⁴.
4. Finalmente, os grupos que participaram nos órgãos da administração (colonial e metropolitana), também souberam usar a sua presença

¹ Todos estes problemas e a sua discussão no século XIX foram por mim desenvolvidos em Cristina Nogueira da Silva, *A cidadania nos Trópicos. O Ultramar no constitucionalismo monárquico português (c. 1820-1880)*, Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa (Faculdade de Direito), Lisboa, 2004, polic.

² V., por exemplo, os trabalhos de Martin Chanock, *Law, Custom and Social Order, The Colonial Experience in Malawi and Zâmbia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 e “Paradigms, Policies and property: a review of the customary Law of Land tenure” in Kristin Mann and Richard Roberts (eds.), *Law in colonial Africa*, Portsmouth Heinemann, 1991.

³ Sobre o recurso não esperado – e, por vezes, não desejado – das populações nativas às autoridades judiciais europeias v. Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures, Legal Regimes in World History: 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 12 e ss. Sobre o “uso africano” das estruturas burocráticas e judiciais da administração portuguesa em Angola por parte das autoridades tradicionais e de outros grupos veja-se v. Catarina Madeira Santos, *Um governo “polido” para Angola, reconfigurar dispositivos de domínio (1750-c. 1800)*, Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas), Lisboa, 2005, polic.

⁴ V. alguns exemplos em Lauren Benton, *cit.*, p. 127 -209.

nesses órgãos para obter uma posição favorável face à cidadania metropolitana. No caso do Império português do século XIX, isso foi visível com as elites indianas cristianizadas de Goa, ou com as elites “crioulas” angolanas. Tendo alguns dos seus representantes acedido ao Parlamento metropolitano, assumiram aí o papel de “portugueses do Ultramar” e, nesse papel, recordaram aos “portugueses da metrópole” que a sua relação com eles era uma relação tradicionalmente igualitária, e que, portanto, lhes devia ser reconhecida a totalidade dos direitos civis e o máximo de autonomia e de participação política⁵.

5. Estes últimos exemplos mostram, também, que a cidadania nas colónias, como na metrópole, foi uma construção na qual participaram colonizadores e colonizados. As populações nativas estiveram activamente envolvidas na construção do seu estatuto civil e político face à metrópole, embora seja importante sublinhar que nem todas e nem sempre. Na verdade, tal como sucedeu com as populações das metrópoles europeias, embora de modo muito menos formalizado, o acesso das populações nativas à cidadania foi diferenciado, não tendo sido raro que alguns colonizados usassem o seu “lugar” privilegiado para se transformarem eles em colonizadores de outros grupos.
6. Finalmente, além de não ter havido uma codificação inicial do estatuto das populações nativas, ele também não foi codificado de uma vez por todas. O estatuto dessas populações foi variando, no tempo e no espaço, ao sabor da vontade política dos governos locais e centrais e, localmente, ao sabor dos diversos cenários em que o colonialismo ocorreu⁶.
7. O processo de inclusão/exclusão das populações nativas das “províncias ultramarinas” portuguesas do século XIX foi, deste modo, um processo complexo, que não se deixa descrever de forma linear. No entanto, o art. 7º do texto constitucional que esteve em vigor durante quase todo o período da monarquia constitucional portuguesa, a Carta Constitucional, outorgada pelo rei D. Pedro, em 1826, parecia ter resolvido de forma clara todas as questões nele envolvidas⁷. Podia ler-se, nesse art., que eram cidadãos portugueses todos os que tinham nascido em Portugal ou “seus domínios” (artº 7, § 1). A letra deste artigo parecia reflectir uma vontade “constituente” de incluir na cidadania portuguesa todas as pessoas que nascessem no ultramar português (na África ocidental e oriental, na Índia, em Macau e em Timor), independentemente da cor da sua pele, da sua cultura ou da sua religião. Não era necessário que fossem “filhos de pai português”, exigência que tinha predominado nas outras duas Constituições que vigoraram no mesmo período, a de 1822 e a de 1838, e que tinha

⁵ V. Cristina Nogueira da Silva, *A cidadania...*, cit.

⁶ Um estudo onde se mostra essa variação “no terreno” das representações e auto-representações dos grupos envolvidos em situações coloniais é o de Ricardo Roque, *Antropologia e Império: Fonseca Cardoso e a expedição à Índia em 1895*, Lisboa, ICS, 2001.

⁷ Os períodos de vigência da Carta Constitucional foram os seguintes: 1826-28; 1834-36; 1842-1910.

lançado um “princípio de incerteza” sobre a cidadania e a nacionalidade das populações nativas daqueles territórios.

8. O que irei mostrar nas próximas páginas é que, ao declarar a religião católica como religião oficial do Estado e ao omitir o problema do pluralismo religioso das sociedades ultramarinas, a Carta constitucional conservou, apesar do *ius soli*, todas as indefinições e incertezas existentes em torno da nacionalidade e da cidadania do conjunto das populações nativas (não católicas) do Ultramar português. Que, apesar do *ius soli* da Carta, os políticos e juristas do século XIX nunca chegaram a decidir, de forma clara e definitiva, se e que populações nativas das “províncias ultramarinas” eram integradas por cidadãos portugueses, por vassallos da coroa portuguesa, por súbditos por direito de conquista ou, simplesmente, por estrangeiros, às vezes inimigos. Isso sucedeu em virtude de dois motivos fundamentais. Em primeiro lugar, a natureza elitista e civilizacionalmente conotada do conceito oitocentista de cidadania. A Nação era, para os políticos e juristas do século XIX, uma associação voluntária, um conjunto de indivíduos unidos pela adesão a um mesmo “contrato social”, independentemente da sua cor, cultura ou religião. Contudo, para esses mesmos políticos e juristas, a maior parte das pessoas de cor, cultura e religião diferente que tinham nascido no Ultramar, estava encerrada em “estádios civilizacionais” anteriores à aquisição da “autonomia da vontade” requerida para o exercício pleno da cidadania no mundo civilizado. Além disso, tal como sucedeu em outras metrópoles europeias, dificilmente esses portugueses de oitocentos podiam incluir pacificamente, na sua “comunidade imaginada”, o conjunto dos povos nativos de África, da América e da Ásia. A Nação portuguesa era por eles identificada num registo duplo, como um contrato, mas também como uma comunidade orgânica, um conjunto de pessoas ligadas pela mesma língua, cultura, genealogia⁸ e religião. Era também uma comunidade afectiva, baseava nos laços que ligavam os cidadãos portugueses à comunidade, a privilegiar os sentimentos de amor, fidelidade e implicação moral, facilitados pela convivência histórica e inter-geracional. No Ultramar, onde viviam pessoas com “hábitos, costumes, religião, e raças diferentes”⁹, não era fácil saber quem era ou não era português¹⁰.

I. A religião na Constituição de 1822

9. A declaração do catolicismo como religião oficial do Estado não foi uma novidade introduzida pela Carta Constitucional de 1826. Na primeira Constituição portuguesa, aprovada em 1822, pela assembleia constituinte que reuniu logo após a Revolução liberal de 1820, já se

⁸ V. José Manuel Sobral, “O Norte, o Sul, a raça, a nação - representações da identidade nacional portuguesa (séculos XIX-XX)”, in *Análise Social*, Vol. XXXIX, nº 171, 2004, pp. 277 e ss.

⁹ V. sessão de 30 de Novembro de 1837 in *O Nacional*, Ano 183, nº 892, 1 de Dezembro de 1837, p. 7149.

¹⁰ Cristina Nogueira da Silva, *A cidadania...*, cit.

tinha optado pela solução do Estado confessional. No entanto, no momento em que o tema foi discutido, o pluralismo religioso das populações ultramarinas do Ultramar não americano – porque a América portuguesa, o “Brasil” e as suas populações, dominou toda a discussão constitucional vintista - , foi brevemente referido, para apoiar propostas que iam no sentido da liberdade religiosa. Para alguns deputados, a declaração da Religião católica como religião oficial do Estado era incompatível com a nacionalidade portuguesa das populações não católicas do Ultramar. A existência desses “portugueses” exigia ou a declaração da liberdade religiosa ou, em alternativa, a sua “desnacionalização”:

“Temos portugueses nas regiões de África com diferentes seitas, ora se todos estes homens são tidos por vassalos portugueses, é necessário ver se havemos de prescindir deles serem portugueses todos, ou se havemos de prescindir da religião”¹¹.

10. A mesma hipótese voltou a surgir na assembleia constituinte dos anos trinta, na qual alguns deputados defenderam, de novo, que se consagrasse a liberdade religiosa na Constituição, por causa da prática de cultos não católicos nas províncias do Ultramar¹². Não podia afirmar-se que a religião dos portugueses era a católica e que só aos estrangeiros era permitido “o exercício particular do seu respectivo culto”, como estava definido no projecto da Constituição, porque isso significava proibir aos portugueses do ultramar a prática, em público ou em privado, dos cultos não católicos. Esses deputados esforçaram-se também por tornar claro que alguns cidadãos portugueses não eram católicos:
11. “Entendo que são cidadãos portugueses, não só os que habitam em Portugal, mas os que habitam nas possessões ultramarinas; mas se nestas há portugueses que têm uma diferente religião, e um diferente culto, como poderemos nós estabelecer que a religião de *todos os portugueses* será a católica, apostólica romana ? Acaso pretendemos nós levar a intolerância a ponto de obrigarmos os nossos irmãos do ultramar a seguir uma religião que eles não reconhecem ?”¹³.
12. Além da hipótese, ambiciosa, da liberdade religiosa, duas outras orientações surgiram nas Cortes vintistas. Uma delas foi a tolerância religiosa: devia instituir-se a tolerância relativamente aos protestantes e aos “infiéis” ou “«Étnicos»”, aos Mouros e aos Judeus¹⁴. A outra orientação, pelo contrário, manifestou-se favorável à exclusão do conjunto das populações nativas, tendo sido expressamente assumida

¹¹ V. *DCGECNP*, sessão de 3 de Agosto de 1821, p. 1773, Dep. Luis Monteiro.

¹² V. *DCGECNP*, sessão de 12 de Maio de 1837, p. 304, Dep. Furtado de Melo.

¹³ V. *DCGECNP*, sessão de 12 de Maio de 1837, p. 304, Dep. Costa Cabral.

¹⁴ V. *DCGECNP*, sessão 6 Agosto de 1821, p. 1801., Dep. Borges Carneiro.

por um dos deputados cuja opinião era de que as opções religiosas deviam valer como critério de acesso à cidadania portuguesa¹⁵. A sua visão sobre o lugar das populações nativas face à cidadania portuguesa foi, por isso, definitiva:

“vejo objectar contra isto, que nós já de facto temos nos Estados Ultramarinos cidadãos que são Gentios, e que não devemos agora por esta cláusula de Constituição excluí-los da nossa sociedade; porém não reconheço por cidadãos portugueses os Tapuias bravos do Brasil, ou os gentios da costa d’África: temos, quando muito, uma certa dominação sobre os que estão aldeados, que só dura enquanto eles querem(...)”¹⁶.

13. Depois, em resposta aos argumentos dos que recordaram, a favor da tolerância, o exemplo da sociedade medieval portuguesa, na qual a liberdade religiosa teria protegido judeus e mouros, o lugar das populações nativas do território nacional ultramarino foi assimilado ao lugar dos Mouros e Judeus na sociedade medieval. De acordo com essa assimilação, aquelas populações não eram mais do que “habitantes de um país conquistado”, cuja religião era publicamente tolerada:

“Nem se argumente com o que há muito tempo praticámos com os Mouros, e Judeus; pois que esses acharam-se no Reino quando foi conquistado, e não deviam ser privados da sua propriedade, nem obrigados a mudar de Religião, se bem que *nunca foram verdadeiramente considerados como cidadãos portugueses*. Faz-se injúria aos habitantes de qualquer país conquistado em os expulsar dele pela diferença da religião(...)”¹⁷.

14. Aparentemente, foram estas últimas posições que ficaram plasmadas no texto constitucional, porque o resultado da sua discussão foi a declaração que “A Religião da Nação Portuguesa é a católica Apostólica Romana. Permite-se contudo aos estrangeiros o exercício *particular* de seus respectivos cultos”(art. 25, sublinhados nossos). Tolerava-se aos estrangeiros o exercício privado dos seus cultos, mas entendia-se que um cidadão português não podia deixar de ser católico, entendimento expresso na derrota da proposta, minoritariamente defendida, de subtrair

15 Essa opinião foi comum à de outros deputados: “A Religião da nação Portuguesa é a católica Apostólica Romana. Deste princípio parece concluir-se, que todo o Português deve professar a Religião Católica Apostólica Romana, donde igualmente parece inferir-se, que nenhum português pode adoptar outra religião (...). Portanto sou de voto que este artigo seja redigido na seguinte forma: A Religião da Nação Portuguesa é a Católica Apostólica Romana, deixa consequentemente de ser cidadão português aquele que a não professa”, V. DCGECNP, sessão de 3 de Agosto de 1821, p. 1773, Dep. António Pereira.

16V. DCGECNP, nº 147, sessão de 8 de Agosto de 1821, p. 1821, Dep. Correia de Seabra.

17 V. DCGECNP, sessão de 6 de Agosto de 1821, p. 1803, Ferreira de Sousa, sublinhados nossos.

a palavra “estrangeiros” do artigo, de forma a alargar a tolerância religiosa aos nacionais¹⁸. O capítulo dedicado aos direitos e deveres individuais dos portugueses reforçou esta opção, de forma positiva – ao declarar a prática da Religião católica entre os principais deveres do Cidadão, ao lado do amor à Pátria e da obediência à Constituição e à lei (art. 19) –, e de forma negativa, ao omitir da lista dos direitos qualquer artigo relativo à liberdade ou sequer à tolerância religiosa, apesar de terem surgido algumas propostas com esse sentido. Também ficou omitida a hipótese de naturalização de um estrangeiro não católico, logicamente incompatível com as anteriores decisões, como voltou a recordar um dos deputados:

“(...) estabelecendo-se que fica permitido aos Estrangeiros o exercício particular de seus respectivos cultos, logo, a *contrario senso*, está proibido aos cidadãos portugueses o exercício de outro culto que não seja o da religião católica; e estando proibido aos cidadãos Portugueses, por paridade da razão não deve ser permitido o admitir-se qualquer no número de cidadãos português sem protestar a religião católica”¹⁹.

15. Os argumentos dos deputados que se referiram às populações do ultramar durante estas discussões estiveram, com toda a probabilidade, menos associados a um empenho na clarificação do estatuto das populações ultramarinas (das quais, aparte as palavras atrás transcritas, não se voltou a falar), do que à problematização da natureza confessional e religiosamente intolerante dos artigos constitucionais, contra a qual aqueles argumentos se constituíram num ponderável artifício retórico. Podemos, contudo, afirmar que, de acordo com o que foi decidido, os “homens de diferentes cultos” que povoavam o ultramar dificilmente podiam ser portugueses ou cidadãos portugueses²⁰. De outro modo, como interpretar o silêncio relativamente à tolerância do respectivo culto?
16. Neste universo de pensamento, não eram portugueses, por exemplo, os baneanes, população originária da Índia (portuguesa, mas não só) e de religião hindu que, desde tempos recuados, residia e desenvolvia a sua

18 “Por isso, uma vez que se estabeleça a privação dos direitos de cidadão àquele português que mudar de religião, segue-se que se proíbe esta mudança, e nisto faz-se um ataque à liberdade do Cidadão, e como se ataca a liberdade do Cidadão, claro está que se não pode estabelecer semelhante privação de direitos. Em segundo lugar, não podemos decretar contra o cidadão português, que deixou o culto da religião católica, a privação do direitos de cidadão, sem que ao mesmo tempo nos vejamos na necessidade de decretar que todo o estrangeiro que fizer culto diferente, não possa jamais ter carta de cidadão português”, v. *DCGECNP*, sessão de 8 de Agosto de 1821, p. 1823, dep. Guerreiro. Contra esta opinião levantaram-se as vozes da maioria dos deputados.

19 *Idem*, *ibidem*, p. 1824.

20 Não podiam, sequer, praticar publicamente o seu culto, por estarem em território português. Nas constituições portuguesas nunca se distinguiu o nacional do cidadão.

actividade comercial na ilha de Moçambique²¹. Neste caso, para além de não o serem formalmente, a tradição local era mesmo a de considerar este grupo como exterior à (e até inimigo da) comunidade portuguesa. Assim, quando, por iniciativa do governo provisório da Capitania Geral de Moçambique, as Cortes foram chamadas a decidir sobre um requerimento dos habitantes de Moçambique, em que estes pediam que se pusessem em vigor antigas leis e ordens régias proibindo a estes baneanes o comércio de escravos e qualquer tipo de comércio no “continente das terras firmes”, por ser negócio só concedido “aos nacionais”²², o parecer da Comissão do Ultramar foi o de que se mantivessem aquelas leis. Não consta deste parecer uma palavra sobre a nacionalidade dos baneanes, podendo inferir-se que a Comissão concordava com a perspectiva local de que eles não eram, de facto, nacionais, e muito menos cidadãos²³.

17. Concedemos aqui particular importância a estas referências porque, em 1838, as mesmas populações baneanes foram declaradas, em actos do governo, cidadãos portugueses com plenos direitos, civis e políticos. Assim, numa portaria datada de 7 de Novembro desse ano, que anulava uma ordem de expulsão, pelo governo provisório de Moçambique, dos Baneanes, Mouros, Parses e Gentios – uma ordem que se fundamentava no estatuto não nacional dessas populações²⁴ –, comunicava-se ao dito governo provisório que “nenhuma autoridade, qualquer que ela seja, tem poder legal de privar a um português dos direitos que a Constituição lhe garante [...], quer ele seja nativo da Europa, quer da Ásia ou da África, e qualquer que seja a sua cor, casta e crença religiosa” [...]. Que os Baneanes, Parses, Mouros, e Gentios suplicantes, nascidos e domiciliados em territórios da Ásia e África, devem gozar de todos os direitos concedidos pela Constituição; podendo portanto residir na Capital, nos Portos e Territórios da Província de Moçambique; possuir terras, fazer comércio, estabelecer-se ou retirar-se dali como e quando quiserem. Que igualmente devem gozar

²¹ Sobre a sua presença em Moçambique veja-se Luís Frederico Dias Antunes, *A presença dos baneanes de Diu em Moçambique (de finais do século XVII ao terceiro quartel do século XVIII)*, tese de doutoramento em História da Expansão apresentada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2002.

²² Ofício do Governo de Moçambique, remetendo o requerimento dos habitantes daquela cidade que pediam a execução das ordens régias relativas à proibição do comércio da escravatura dos baneanes, e no continente de terra firme, que foi mandado remeter à Comissão do ultramar, v. *DCGECNP*, sessão de 11 de Junho de 1822, p. 412.

²³ “A Comissão do ultramar, no parecer sobre Moçambique que ofereceu ao Soberano Congresso, já ponderou quanto mal faziam estes baneanes ao comércio. Eles correm toda a costa oriental d’África, e Arabia, Persia e Índia, e fazem aquele comércio quase como faziam os judeus na Idade Media. Fingem, que se querem estabelecer em alguma cidade, e depois de tirarem o dinheiro que podem, dizem que vão buscar a família a Dio ou Damão, e entram depois para interior do país, donde nunca mais voltam aquela praça. É a Comissão de parecer que se recomende ao governo que ordene ao governo provisório de Moçambique que continue a fazer executar, a este e a todos os respeitos, as leis estabelecidas, enquanto não forem revogadas”, V. Arquivo Histórico Parlamentar (AH.P.), Secção-II, Cx. 56, Doc. 90.

²⁴ Os cidadãos portugueses não podiam ser expulsos do Reino senão em virtude da lei ou de sentença criminal, v. Lopes Praça, *Estudos sobre a Carta Constitucional de 1826 e Acto Adicional de 1852*, Coimbra, Imprensa Literária, 1878, p. 158.

de todos os direitos civis e políticos, e nomeadamente dos de serem eleitores e elegíveis”²⁵.

18. O espírito desta portaria está intimamente relacionado com o ministro que esteve na sua origem, alguém cujo envolvimento no projecto de construir um novo Império em África é bem conhecido. Foi Sá da Bandeira, enquanto Conselheiro do Conselho Ultramarino e enquanto Secretário de Estado do Ultramar, o autor de um conjunto de consultas, decretos e portarias nas quais a cidadania portuguesa foi estendida ao conjunto da população nativa livre do ultramar, reivindicando para ela os direitos políticos inerentes à cidadania activa – para aqueles segmentos da população que, de acordo com os critérios censitários, a ela podia aceder –, e os direitos civis inerentes ao exercício da cidadania passiva (nomeadamente, a liberdade de trabalho, como se verá) ²⁶.

II. Tolerância religiosa na Constituição de 1838

19. Na altura em que a anterior portaria foi aprovada, estava em vigor a Constituição de 1838, cujos artigos relativos à religião não eram, como os da Constituição vintista, contraditórios com as suas afirmações. A Religião do Estado continuou a ser, nesta Constituição, a Católica Apostólica, Romana (art. 3), mas eliminou-se do seu texto a segunda parte do artigo vintista, que admitia outros cultos particulares somente aos estrangeiros. Deste modo, permitia-se às populações não católicas do ultramar o exercício público de outras religiões. Ao contrário do que se fizera na Constituição de 1822, como na mesma sessão notou um outro deputado que considerava portuguesas aquelas populações:

“Sobre a religião havia na Constituição de 1822 o artigo que eu agora acabei de ler, e dele se segue que a Constituição não permitia a nenhum português o exercer outra religião, que não fosse a católica apostólica romana. Mas, [...] se em Portugal todos os portugueses são católicos, também é verdade que em alguma parte das possessões ultramarinas há portugueses, que não só não são católicos, mas nem mesmo são baptizados” ²⁷.

²⁵ Decreto de 7 de Novembro de 1838, v. *Boletim do Conselho Ultramarino, Legislação Novíssima*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, vol. I (1834-1851), p. 68.

²⁶ Sobre os projectos coloniais de Sá da Bandeira v. Valentim Alexandre, “Configurações políticas”, em in Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dir.), *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, vol. IV, e bibliografia aí citada. A formulação do princípio constitucional em que Sá da Bandeira baseou os seus actos a favor das garantias dos “portugueses não europeus” encontra-se nas primeiras páginas da sua principal obra publicada sobre administração colonial, *O Trabalho Rural Africano e a Administração Colonial*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1873 (p. 14).

²⁷ V. *DCGCNP*, sessão de 12 de Maio de 1837, p. 304, Dep. Leonel. Não sendo baptizados, estes portugueses estavam ausentes do único registo capaz de confirmar de forma rigorosa o local do seu nascimento e a respectiva filiação, que era o registo paroquial. Esta situação permaneceu depois de aprovado o Código Civil de 1867, que estabeleceu, nos seus artigos 2441 e 2442, o registo civil dos nascimentos, casamentos e óbitos, mantendo-o porém

20. A Constituição de 1838 consagrou ainda, no capítulo dos direitos fundamentais (tit. III), o princípio da tolerância, que envolvia um compromisso de não se perseguir os portugueses que praticassem outras religiões que não a católica, a do Estado. Esse princípio foi declarado no art. 11 (“Ninguém pode ser perseguido por motivos de religião, com tanto que respeite a do Estado”).
21. O problema dos “portugueses” não católicos do ultramar teve, como acabou de se ver, um peso importante na argumentação que conduziu à alteração do artigo do Projecto de Constituição setembrista sobre a religião. No entanto, da solução formal a que se chegou não se pode deduzir a nacionalidade e a cidadania portuguesa das populações não católicas do Ultramar. O artigo constitucional setembrista apenas omitiu a obrigatoriedade do culto doméstico aos estrangeiros, permitindo, com isso, que qualquer pessoa, *portuguesa ou estrangeira*, pudesse praticar publicamente, na metrópole como no ultramar, outros cultos, que não o católico, e proibindo a sua perseguição. Este artigo não foi sequer acompanhado de qualquer protecção constitucional a outras religiões, apesar de ter havido propostas nesse sentido²⁸. Para se ter ido mais longe, era necessário que os artigos sobre cidadania portuguesa tivessem esclarecido a posição daquelas populações face à nacionalidade e à cidadania. Acontece que isso não sucedeu. Se a solução da Constituição de 1838 para a questão religiosa não sugeriu, como a solução vintista, a “desnacionalização” dos portugueses não católicos, também não surgiu nela qualquer afirmação positiva acerca da nacionalidade das populações nativas do Ultramar português. Pelo contrário: nesta Constituição, o princípio do *ius sanguinis* em matéria de aquisição originária de nacionalidade predominou ainda mais fortemente do que na Constituição vintista²⁹. Ou seja, os cidadãos portugueses eram, em 1838, os filhos de pai ou mãe portuguesa. Podiam sê-lo as populações que, no ultramar, professavam religiões não católicas? Os “gentios” e os muçulmanos da África e do Oriente, os indianos Hindus, podiam ser filhos de pais portugueses?
22. O princípio do *ius sanguinis* foi ainda, nestes anos '30, intensificado por uma acepção romântica de Nação, que insistia na sua coincidência com

a cargo dos párocos; tendo sido esse, provavelmente, o motivo pelo qual “nem o Código, nem lei alguma posterior declarou geral para todos os portugueses – quer católicos, quer não católicos – o registo civil”, v. Manuel Trindade Coelho, *Manual político do Cidadão português*, Lisboa, Parceria A M. Pereira, 1906, p. 379. Só em 1878 é que, por regulamento de 28 de Novembro de 1878, se criou o registo civil, somente para os não católicos (*idem, ibid.*, p. 382). Muito significativamente, o governo não mandou aplicar de imediato este regulamento ao Ultramar. Na maior parte das províncias ultramarinas só viria a ser instituído já no século XX.

²⁸ V., no sentido de se garantir protecções especiais à religião dos estrangeiros, e não somente à Religião do Estado, as intervenções de R. de Meneses e Santos Cruz na sessão de 17 de Maio de 1837, pp. 354-6.

²⁹ Se na Constituição de 1822 também podiam ser portugueses os filhos de pai estrangeiro nascidos em território português, desde que manifestassem a sua vontade de ser portugueses, na Constituição de 1838, nem neste caso, v. Rui Manuel Gens de Moura Ramos, *Do direito português da nacionalidade*, Coimbra, Coimbra Editora, 1992. pp. 15-16.

um grupo humano caracterizado por uma forte identidade cultural, baseada na identidade da língua, religião, costumes, história, até numa unidade étnica imaginada; tendo a “organicidade” da Nação portuguesa sido inúmeras vezes referida como elemento a ter em conta na elaboração da Constituição ³⁰. Esta pré-compreensão da Nação enfraquecia a ideia de serem portugueses todos os que nascessem no Ultramar, independentemente da respectiva língua, cultura ou religião, favorecendo o registo de incerteza relativamente ao estatuto daquelas populações. Acrescente-se que, na década de trinta, por motivos associados à instabilidade política que se instalara em Portugal, deixando as províncias ultramarinas quase entregues a si próprias, essa incerteza atingia as próprias elites que ocupavam as instituições locais do Império, como se percebe nas palavras pronunciadas durante a discussão das reformas da administração no Ultramar. Verdadeiros portugueses, fora do território continental, eram apenas os madeirenses, os açorianos, e, talvez, os cabo-verdianos:

“Uma das razões que faz com que se proponha esta lei, é a consideração de que a massa das povoações das Províncias de que se trata (principalmente de Cabo Verde para o Sul) não é toda homogénea: *não pode em rigor chamar-se portugueses*. Há ali Povos de castas e civilização muito diferentes da nossa, aos quais sem algum risco se não pode aplicar a divisão dos poderes na sua administração; isto não acontece certamente nas ilhas dos Açores e Madeira [...]. Enfim, digo que esta Lei é aplicada só às povoações que dantes se chamavam propriamente colónias, isto é, aquelas que são todas compostas de *portugueses por nascimento*”) ³¹.

23. É também significativo que as alusões, fugazes, à diversidade religiosa da Nação nas Cortes constituintes dos anos trinta não tenham dado lugar a reflexões doutrinárias que desenvolvessem o texto constitucional nessa matéria. A unicidade da Religião dos portugueses foi enfaticamente afirmada na doutrina. No seu comentário à Constituição de 1838, Basílio Alberto, que, em abstracto, era favorável a uma “absoluta e perfeita liberdade de cultos”, entendia que não podia ser exactamente assim quando consideradas as circunstâncias, “porquanto uma Nação, que já tiver uma Religião identificada com seus costumes, e modelado seus hábitos nacionais conforme ela, tanto mais difícil e perigoso será mudá-la, quanto a ela estiver mais afecta: e por conseguinte para uma tal Nação a melhor Religião será a sua antiga [...]”. Falando agora de nós, seguindo estes princípios, já se vê que, para os portugueses, o melhor sistema de Religião, há-de ser aquele, que lhes

30 Sobre a natureza romântica do constitucionalismo setembrista veja-se Joaquim Gomes Canotilho, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, Coimbra, Almedina, s.d. (3ª ed.), p. 132.

31 V. *Actas da Câmara dos Pares do Reino de Portugal*, sessão ordinária de 11 de Abril de 1835, p. 313, Par Sarmento, subl. nossos.

consERVE e respeite a sua, que é a Católica Romana, com a qual se acha identificada desde o berço da Monarquia [...] porquanto com razão foi adoptada pela nossa Constituição como Religião do Estado”³². Sobre o problema da diversidade religiosa no ultramar Basílio Alberto, o jurista, que, de forma mais sistemática, comentou a Constituição de 1838, não chegou a pronunciar-se.

III. A tolerância religiosa na Carta Constitucional de 1826

24. Os problemas deixado em aberto pelo *ius sanguinis* da Constituição de 1838 foram resolvidos na Carta Constitucional, restaurada em 1842, no artigo que tornava portugueses todos os nascidos em *Portugal e seus Domínios* (art. 7, § 1). Este artigo diluiu, formalmente, o “princípio de incerteza” que o *ius sanguinis* das outras Constituições tinham introduzido, no que dizia respeito a discriminar, entre a população nativa do ultramar, quem era e quem não era português ou cidadão português. Ele incluía na cidadania portuguesa todas as populações que nasciam no ultramar português, permitindo que se voltassem a fazer afirmações definitivas sobre a cidadania portuguesa dessas populações, independentemente da cor da pele, da cultura ou das crenças religiosas. Foi essa, novamente, a posição de Sá da Bandeira quando, em 1858, sendo Ministro da Marinha e Ultramar, comunicou, por portaria, ao Governador Geral de Angola, em resposta a um ofício onde este exigia, fundando-se na “relutância dos pretos ao trabalho”, a reposição do trabalho forçado naquela província, ser “(....) necessário que a autoridade pública mantenha com toda a firmeza o princípio de que nenhum particular pode exigir dos indígenas serviço algum, sem que lho pague pelo que com ele ajustar. Pois que este Direito é garantido pela Carta Constitucional da Monarquia a todo o português, qualquer que seja a sua naturalidade, raça ou cor (...)”³³. Já no início desse mesmo ano, o Ministro tinha contrariado outra resolução do Conselho de Governo de Moçambique, esta de 1846, na qual fora recusado o direito de voto aos moradores de Sancul – comunidade muçulmana que residia na parte Sul da Ilha de Moçambique, sob autoridade do Xequê de Sancul – com o pretexto de não serem cidadãos portugueses. Nessa altura, Sá da Bandeira voltou a afirmar que “o direito de votar está garantido na Carta Constitucional da Monarquia a todo o cidadão que está no caso de o gozar” e mandou, em consequência disso, “que o direito de votar seja mantido aqueles moradores pela forma por que a lei o garante a todos os mais cidadãos”³⁴.

³² V. *Analyse da Constituição Política da Monarquia Portuguesa, feita pela ordem dos artigos, collegida das prelecções do lente Bazilio Alberto de Sousa Pinto*, anno 1838-1839, manuscrito, p. 10 .

³³ Portaria de 22 de Setembro de 1858, v. *Annaes do Conselho ultramarino, Parte Oficial*, série I (Fevereiro de 1854 a Dezembro de 1858), Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, p. 639.

³⁴ V. *Legislação Novíssima*, cit., vol. I, p. 177.

25. Estes documentos exprimem a afirmação genérica – mas novamente suscitada pela apreciação de casos muitos concretos, como o da comunidade muçulmana de Sancul, cuja “fidelidade” era importante para a realização dos projectos de Sá da Bandeira na costa moçambicana³⁵ – da cidadania plena de todos os nativos livres do Ultramar, independentemente da sua “raça”, cor ou crença religiosa. Contudo, tal afirmação continuava a não ter um fundamento constitucional sólido. Desta vez, porque, como se vai ver nas páginas seguintes, os artigos da Carta constitucional sobre a religião dos portugueses sugeriam, de novo, a impossibilidade de se ser simultaneamente, português e muçulmano, “gentio”, hindu ou até praticante de qualquer outra religião que não a católica. Essa impossibilidade reduziu significativamente o âmbito da inclusão proporcionado pelo *Ius Soli*.
26. A Carta Constitucional foi, nos seus artigos sobre religião, parecida e diferente da Constituição vintista. Parecida, porque, no art. 6, onde declarou o catolicismo como religião oficial do Estado, não permitia a prática de cultos não católicos, a não ser aos estrangeiros, e em privado³⁶. Diferente, porque, no art. 145, sobre direitos fundamentais, determinou que ninguém pudesse ser perseguido por motivos de religião³⁷. Neste ponto, a Carta aproximou-se da Constituição de 1838. A questão que se colocou, com a coexistência destes artigos, foi a da sua coerência mútua, por um lado, e a de saber, por outro, se aquele “ninguém” (que não podia ser perseguido por dissensão religiosa) podia ser português, por outro.
27. A resposta a estas questões não foi consensual³⁸, mas a opinião de publicistas muito consagrados apontou para a negativa. Foi o caso de Silvestre Pinheiro Ferreira, um dos mais importantes comentadores do direito público do século XIX, cujas observações sobre a incoerência dos dois artigos e a impossibilidade de um português não ser católico foram absolutamente definitivas.

³⁵ Sobre Sancul veja-se Malyn Newitt, “Moçambique”, in Joel Serrão e A-H. de Oliveira Marques (orgs.), *Nova História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Estampa, 1998, vol. X, p. 563 e 582 e ss. Tratava-se, juntamente com Angoche, de uma das mais importantes cidades islâmicas da costa moçambicana, na proximidade dos portos comerciais portugueses de Quelimane, Moçambique e Querimba. O domínio das duas cidades fazia parte de uma estratégia mais ampla, acarinhada por Sá da Bandeira, de intensificar o domínio português no litoral moçambicano. Mas a verdade é que quer Angoche quer Sancul eram emirados à frente dos quais estavam xeques muçulmanos, traficantes de escravos e vagamente ligados à administração portuguesa por meio de relações de “vassalagem” que implicavam até o pagamento de um ordenado mas que não evitavam situações de hostilidade aberta, v. René Pélissier, *História de Moçambique*, vol. I, Lisboa, Estampa, 2000, vol. I., p. 56-57.

³⁶ “A Religião católica, Apostólica, Romana continuará a ser a religião do Reino; todas as outras religiões serão permitidas aos Estrangeiros com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo”, art. 6.

³⁷ “Ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a moral pública”, art. 145, § 4.

³⁸ Lopes Praça resume as duas posições em *Estudos sobre a Carta Constitucional de 1826 e acto Adicional*[...], cit., p. 176 e ss.

28. Silvestre Pinheiro Ferreira discordava do conteúdo do art. 6 da Carta Constitucional, por ser contrário à liberdade (religiosa) e por estar em contradição com a tolerância inscrita no art. 145 do texto³⁹. O princípio da tolerância era duas vezes negado nesse artigo: (i) por proibir aos estrangeiros a prática de cultos não católicos fora de suas casas; e, sobretudo, (ii) porque, ao dizer que *todas as outras religiões serão permitidas aos estrangeiros*, as proibia aos portugueses, sob pena de desnacionalização. Na opinião do publicista, a Carta afastava da nacionalidade portuguesa qualquer indivíduo que professasse outra religião que não a católica:

“[...] são permitidas aos estrangeiros, mas não aos Portugueses. Logo todo o português que não professar a religião católica, apostólica romana, falta à lei; se falta à lei comete um crime, e se comete um crime deve ser punido. Mas não professar uma religião, não é faltar ao respeito, nem é ofender a moral pública: e por conseguinte, o artigo 6, proibindo a todo o português qualquer culto que não seja o católico romano, declara culpados e dignos de castigos os que seguirem qualquer outro culto: e logo este artigo achasse em contradição com o § 4 do art. 145⁴⁰. Talvez dirá alguém que não há perigo de que sejam punidos os que praticarem outro culto, conquanto que seja doméstico, porque a lei não impõe pena alguma [...]. Mas não é assim. A pena é muito expressa na lei: porque se é verdade que o artigo só permite aos estrangeiros professarem outra religião, segue-se que *um Português, pelo simples facto de professar outra religião, cessa de ser português: quer dizer que perde os direitos de cidadão. E é este pequeno castigo ?*”⁴¹.

³⁹ “A redacção deste artigo 6 oferece à primeira vista uma série de doutrinas repugnantes aos princípios fundamentais do sistema constitucional, e diametralmente opostas às garantias que no § 4 do Art. 145 desta mesma Carta são expressamente concedidas à liberdade de consciência de todos os moradores, nacionais e estrangeiros”, v. *Observações sobre a Constituição do Império do Brasil e sobre a Carta Constitucional do Reino de Portugal*, Paris, Rey e Gravier, 1835, p. 110.

⁴⁰ Artigo que, de resto, Silvestre Pinheiro Ferreira considerava ser dispensável (*ibid.*, p. 199). Silvestre Pinheiro Ferreira teceu críticas similares contra as restrições à liberdade religiosa contidas na Constituição vintistas (v. Silvestre Pinheiro Ferreira, *Breves Observações sobre a Constituição Política da Monarchia Portuguesa decretada pelas Cortes geraos Extraordinárias e Constituintes reunidas em Lisboa no ano de 1821*, Paris, Rey e Gravier, 1837, p. 8-9).

⁴¹ V. *Observações sobre a Constituição do Império do Brasil e sobre a Carta Constitucional do Reino de Portugal*, Paris, Rey e Gravier, 1835, pp. 110-111. Alguns anos mais tarde, no contexto da discussão da segunda reforma da Carta Constitucional, propôs-se a reforma do art. 6 com base em argumentos semelhantes: na opinião de Carlos Lobo de Ávila, o artigo dizia que quem não era católico não era cidadão português, determinação que contrariava a liberdade individual, ao tornar dependente da crença religiosa o ter ou não ter direitos de cidadania portuguesa, V. Carlos Lobo d'Ávila, *Reflexões críticas sobre a Reforma da Carta proposta pelo sr. Dias Ferreira*, Lisboa, Tip. do Diário de Lisboa, 1881, pp. 19-20.

29. José Dias Ferreira, professor de Direito e autor das mais importantes anotações ao Código Civil no século XIX⁴², concordou com Silvestre Pinheiro Ferreira, mas recordou que havia um caso em que era possível ser português e não ser católico, o dos estrangeiros naturalizados. Esses eram, na Carta, cidadãos portugueses “qualquer que seja a sua religião” (art. 7, § 4 da *Carta*). Isso tornava ainda mais válida a conclusão de que tal não podia passar-se com cidadãos originariamente portugueses:

“A Carta não reconhece cidadãos portugueses que não sejam católicos [...]. E para que não ficasse dúvida alguma a este respeito, diz ainda a Carta no art. 7 que são cidadãos portugueses os estrangeiros naturalizados, qualquer que seja a sua religião. Estes são cidadãos portugueses, ainda que tenham outra religião, donde se infere que os cidadãos, que foram sempre portugueses, nenhuma outra religião podem ter, senão a católica”⁴³.

30. De acordo com as palavras destes juristas, não podiam, portanto, ser portuguesas as populações referidas nos decretos de Sá da Bandeira. E muito menos podiam exercer direitos políticos. Até porque o exercício desses direitos envolvia a prestação de juramento católico. A fórmula de juramento dos deputados e demais detentores de órgãos políticos vinculava-os “a manter e Religião Católica, Apostólica Romana” (art. 78), justificando esse artigo, por exemplo, a portaria do Governador-geral da província de Moçambique, de 1869, mandando que todos os funcionários públicos da província prestassem juramento antes de entrar no exercício das suas funções⁴⁴. Por outro lado, o Código penal português de 1852 decretara a perda de direitos políticos como pena para os portugueses que renunciassem publicamente à Religião do Reino (art. 135)⁴⁵.

⁴² O *Código Civil Portuguez Annotado*, Lisboa, 4 vols., 1870-73.

⁴³ V. Sessão da Câmara dos Deputados de 21 de Junho de 1867 in *Diário de Lisboa*, Nº 145, 3 de Julho de 1867, p. 2092. De acordo com essa situação houve cidadãos portugueses que se naturalizaram espanhóis para poderem frequentar as igrejas protestantes, já que a Constituição espanhola de 1869 garantia a liberdade religiosa, v. Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal*, Lisboa, I.N.C.M., p. 541 e ss. O autor refere vários casos, advertindo, no entanto, que não houve perseguição religiosa sistemática em Portugal no século XIX.

⁴⁴ Nos termos do art. 2º do decreto de 5 de Março de 1856, que regulava a fórmula do juramento, v. *Novíssima reforma judiciária: contida no decreto de 21 de Maio de 1841 segundo a autorização concedida ao Governo[...]. Com um apêndice contendo leis, decretos e portarias que têm interpretado, complementado e revogado algumas das suas disposições, tanto em relação ao continente como em relação ao Ultramar*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1888, p. 741. Sobre a obrigatoriedade do juramento ver Lopes Praça, *Estudos sobre a Carta Constitucional de 1826 e Acto Adicional[...]*, cit., p. 176 e ss. e, sobre a discriminação dos não católicos, José Miguel Sardica, “O Vintismo perante a Igreja e o catolicismo”, in *Análise Social*, Nº 27, 2002.

⁴⁵ V. Levy Maria Jordão, v. *Commentario ao Código Penal Portuguez*, vol. II, cit., p. 27. Levy Maria Jordão também notava como era contraditório o princípio constitucional de não se perseguir ninguém por motivos religiosos com a discriminação dos não católicos no acesso aos cargos públicos e com as penas previstas no Código penal para os portugueses que

31. É importante salientar, no entanto, que nenhum dos juristas que criticaram as restrições que o art. 6 introduzia em matéria religiosa recorreu ao argumento, que podia reforçar as suas proposta, de haver “portugueses” não católicos do ultramar. Não se referiram, tão pouco, às populações que, no território ultramarino português, praticavam publicamente cultos não católicos, situação que reclamaria o acolhimento inequívoco do princípio da liberdade religiosa. Silvestre Pinheiro Ferreira, à semelhança de outros juristas, que tiveram igual posição crítica relativamente à identificação entre cidadania e catolicismo⁴⁶, não se referiram à existência de populações que, tendo nascido e residindo no território português ultramarino, não só não professavam a religião católica, como praticavam publicamente cultos não católicos.
32. Esta omissão podia significar várias coisas. Uma delas era a irrelevância do problema para este grupo de juristas: ou não merecia ser convertido em tópico argumentativo, ou foi pura e simplesmente esquecido, face à maior importância de outros argumentos, como o princípio teórico da liberdade religiosa e o problema dos estrangeiros em Portugal. Mas aquela omissão podia também significar que essas populações não eram, para estes juristas, integradas por cidadãos portugueses. Ou, ainda, que o art. 6 da Carta não tinha vigência no ultramar.
33. Estas duas últimas hipóteses não são puramente especulativas, já que as duas coisas foram afirmadas pelo único jurista que, no contexto da polémica sobre o casamento civil, explicou porque é que o que se passava no ultramar, com as suas populações, nada tinha que ver com aquele artigo constitucional. Esse jurista foi António Luís de Seabra, o autor do Código Civil Português de 1867.

IV. O casamento não católicos no Código Civil de 1867

34. Na primeira versão do projecto de Código civil, de 1858, Seabra tinha proposto que os portugueses católicos fossem obrigados a casar catolicamente, mas admitia, no art. 1125, que o casamento entre súbditos portugueses não católicos produzisse os seus efeitos civis “sendo celebrado segundo a crença, usos e costumes dos ditos súbditos, contanto que as suas convenções sejam feitas por escritura

professassem outra religião que não a do Estado, v. sessão da Câmara dos Deputados de 13 de Janeiro de 1864, in *Diário de Lisboa*, Anno 1864, Nº 1, 2 Janeiro, p. 113. Mas a verdade é que, na sua obra jurídica, ele reconhece que não havia, no Código penal português de 1852, qualquer pena para a celebração pública dos cultos tolerados. v. *Commentario ao Código Penal Portuguez*, vol. II, cit., p. 16. Sobre os crimes contra a religião do Reino Código penal de 1852 e as (poucas) condenações por prática de crimes contra a religião de Estado, que muitas vezes eram absolvidos, v. Vítor Neto, “Minorias e Limites da Tolerância em Portugal (Sécs. XIX-XX)”, in *Revista de História das Ideias*, Vol. 25, 2004, pp. 362 e ss.

⁴⁶Como Lopes Praça, por exemplo, que era mesmo favorável à abolição do juramento político e à neutralidade religiosa do juramento profissional e judicial, v. Lopes Praça, *Estudos sobre a carta Constitucional de 1826 e Acto Adicional [...]*, cit., p. 179 e ss.

pública”⁴⁷. Este artigo resolvia o problema das populações que, no ultramar, celebravam publicamente os seus casamentos não católicos⁴⁸. Estava, no entanto, em contradição com o art. 6 da *Carta*, que proibia a celebração pública de qualquer cerimónia religiosa não católica em território português. Foi para se libertar desta última dificuldade, que lhe foi imputada, que o jurista resolveu, em poucas palavras, os problemas do art. 6 nas suas várias vertentes: (i) a de saber se, afinal, essas populações podiam ou não ser portuguesas, dado o pressuposto de que todos os portugueses era católicos; (ii) a de saber se era inconstitucional, ou não, o facto de praticarem publicamente os respectivos cultos não católicos, dado que o artigo só os admitia em privado; finalmente, (iii) a de saber se era constitucional perseguir essas populações, fossem portuguesas ou estrangeiras, por praticarem publicamente o seu culto.

35. Vejamos a resposta que encontrou para cada uma destas questões:

36. Em primeiro lugar, o Visconde de Seabra entendia que, ao adoptar o culto católico como religião do Reino, a *Carta* pressupunha que “os cidadãos portugueses, os moradores ou naturais do Reino, eram realmente católicos”. Considerava, no entanto, que esse facto não tinha consequências sobre o estatuto das populações não católicas do ultramar. Não as tinha, porque, quando se falava dessas populações, não se estava a falar de *cidadãos* portugueses. Estava a falar-se de *súbditos* da Nação portuguesa, por direito de conquista:

“Quanto aos súbditos portugueses das províncias ultramarinas que professam outra crença, e exercem em algumas partes o seu culto publicamente [...]. Respondemos que a Carta, no artigo 6, em nossa humilde opinião, não cogitou *senão no Reino, e dos cidadãos aborígenes ou propriamente portugueses*, e não dos povos que, por efeito

⁴⁷ V. Samuel Rodrigues, *A Polémica sobre o Casamento Civil (1865-1867)*, Lisboa, INIC, 1987, p. 265.

⁴⁸ A descrição de alguns casamentos não cristãos contraídos segundo o seu rito religioso no ultramar encontra-se, para o Oriente, em Luís da Cunha Gonçalves, *Direito Hindu e mahometano [...], Comentário ao decreto de 16 de Dezembro de 1880, que ressaltou os usos e costumes dos habitantes não cristãos do distrito de Goa*, Coimbra, Coimbra Editora, 1923, p. 164 e ss. Para Angola, António Gil, membro do Conselho de Governo em Angola nos anos quarenta, e que ali tinha exercido funções judiciais, explica, a certa altura, que os chefes dos presídios, oficiais militares que ali administravam a justiça, reconheciam efeitos jurídicos aos casamentos não cristãos, nomeadamente quando conheciam das questões de adultério; apressando-se a explicar que “Nós porém os portugueses da Europa e autoridades eclesiásticas e gente fina da terra, não reconhecemos, como é bem de supor, efeitos alguns jurídicos em semelhantes consórcios”, v. António Gil, *Considerações sobre algumas partes mais importantes da moral religiosa, e sistema de jurisprudência dos pretos da África Ocidental Portuguesa além do Equador*, in *Memórias da Academia*, nova série, classe 2ª, t. I, Lisboa, Tipografia da Academia, 1854, p. 24. Para Moçambique, onde também a justiça dos capitães-mores já reconhecia efeitos jurídicos aos casamentos entre gentios muito antes de 1869, veja-se, entre outros, Manuel Moreira Feio, *Indígenas de Moçambique*, Lisboa, Tygraphia do Comércio, 1900. Para Macau, em António Manuel Hespanha, “Li-Va-Sam não era leproso”, em Johannes-Michael Scholz (ed.), *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz. 15. bis 20. Jahrhundert*, Frankfurt/Main, V. Klostermann, 1994, 739-761.

de conquista ou por outra forma, se submeteram à dominação portuguesa”⁴⁹.

37. O conceito de súbdito, neste contexto, não remetia, como o de cidadão, para uma concepção liberal do poder político, embora fosse vulgarmente usada, com esse sentido, em outras ocasiões. Pelo contrário, aqui o conceito excluía a origem democrática do poder, apontando para a situação de grupos populacionais que, nada tendo que ver com a origem do poder, estavam, no entanto, a ele sujeito, como às suas leis. Na verdade, até mesmo as teorizações políticas democráticas mais radicais faziam esta distinção. Rousseau, por exemplo, distinguia, no mesmo sujeito, o cidadão, que participava na elaboração das leis, e o súbdito, que se sujeitava às leis por ele mesmo votadas. A grande diferença consistia no fundamento da adesão. Se os *súbditos* de Jean Jacques Rousseau deviam obedecer ilimitadamente porque coincidiam com os que participavam, enquanto *cidadãos*, na *vontade geral*, nisso consistindo a *liberdade civil*, os “súbditos coloniais”, pelo contrário, eram apenas súbditos, que obedeciam por direito de conquista, sem que em algum momento tivessem sido cidadãos⁵⁰. É também provável que o conceito de súbdito estivesse aqui conotado com o seu significado mais antigo, remetendo para formas de pastorais ou paternas de governo, onde não existiam cidadãos⁵¹.

38. O artigo da Carta também não tinha consequências sobre as práticas religiosas das populações não católicas do ultramar, porque, no entender do Visconde de Seabra, a *Carta* tinha reconhecido a vigência de um regime legislativo especial para as colónias. Ao determinar, no seu art. 132, que a administração das províncias ficasse “existindo do mesmo modo em que estava”, tinha validado as leis especiais que aí vigoravam no Antigo Regime, nomeadamente as que toleravam a diversidade de cultos, desde os primeiros tempos das conquistas ultramarinas até D. José. Isso dava racionalidade ao que, de facto, se passava no ultramar:

“Todos sabem que alguns povos sujeitos ao nosso Império não seguem a nossa crença; há, por exemplo, muitos cafres nos sertões de Luanda e Congo, que não são baptizados; muitos cafres livres nas terras foreiras das costas de Moçambique e Sena que, ou seguem a religião pagã, ou

⁴⁹ V. António Luíz de Seabra, *Duas palavras sobre o casamento pelo redactor do Código Civil*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1866, pp. 32.

⁵⁰ V. André Charrak, “Rousseau”, in Jean Pierre Zarader (ed.), *Le Vocabulaire des philosophes. II : Philosophie classique et moderne (XVIIe-XVIIIe Siècle)*, Paris Ellipses, 2002, p. 724-25.

⁵¹ Cf. Pedro Almeida Cardim, “Religião e Ordem Social, Em torno dos Fundamentos Católicos do Sistema Político do Antigo Regime”, *Separata da Revista de História das ideias*, vol. 22, 2001, p. 154. A distinção entre súbdito colonial e cidadão foi depois formalizada pela doutrina colonial francesa, que descreveu o primeiro como “involuntariamente incorporado, com obrigações mas sem direitos e sem voz”, e “o último participando, como membro da comunidade política...”, v. Frederick Cooper, *Colonialism in Question, Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, 2005, p. 174.

maometana, a respeito dos quais por diferentes vezes se tem providenciado”⁵².

39. Finalmente, ignorar essas leis antigas e perseguir, no ultramar, os que praticassem publicamente cultos religiosos não católicos, constituiria uma violação do princípio de tolerância inscrito no art. 145, já que “a supressão do culto até aqui permitido aos indígenas equivaleria à mais violenta perseguição”⁵³.
40. O mundo jurídico ultramarino era, portanto, um mundo onde vigoravam, em simultâneo, as leis do Antigo Regime e os princípios constitucionais do novo regime. Essa natureza juridicamente híbrida torna inteligíveis as palavras do deputado que afirmou, alguns anos mais tarde, que as leis da metrópole nada tinham que ver com os *povos do ultramar*. Esses povos gozavam, “[...]pela sua natural condição, de alguns foros mais do que a metrópole [...]. Diversos cultos religiosos têm ali os seus templos com todas as formas externas, com os seus minaretes e árvores sagradas, fazem as suas procissões, celebram publicamente as suas festas; em uma palavra, goza-se ali da liberdade de consciência e de culto. Fosse ali o governo nivelar e harmonizar as leis da metrópole com as daqueles povos; o resultado seria imediato e funesto”⁵⁴.
41. O pluralismo religioso deu, então, origem a uma situação singular, em que a especialidade das leis no ultramar, em vez de restringir direitos, os ampliava. Ao contrário do que se passava na metrópole, no ultramar vigoravam os princípios da tolerância e da liberdade religiosa, publicamente manifestada. Simplesmente, como já tinha sido recordado nas Cortes vintistas, essa tolerância estava mais próxima da tolerância medieval para com os Judeus e os Mouros do que da do mundo moderno e civilizado do século XIX.
42. A solução implicada em todos estes raciocínios foi, então, a de não considerar portugueses os “povos do Ultramar” e a de subtrair a legislação ultramarina à aplicação sistemática do princípio da constitucionalidade das leis. O art. 6 da Carta Constitucional limitava “[...] a liberdade natural da manifestação do pensamento ou da crença não permitindo aos cidadãos que professem publicamente outro culto, que não seja o católico”⁵⁵, mas isso não interferia com a liberdade de cultos

⁵² No contexto da polémica sobre o casamento, os adversários do casamento civil também tinham insistido, contra a ideia de que o ultramar o tornava necessário, que o casamento das populações ultramarinas que não eram católicas já estava regulado. Dizia um advogado (Amorim Barbosa) que “Há muitos séculos que vivem sob o poderio de Portugal mahometanos, israelitas, brahmitas, budistas e gentios, casados cada qual a seu modo, e nunca os Governos os riscaram por isso do número dos seus *súbditos*”, cit. em Samuel Rodrigues, *A polémica [...]*, p. 145 (subl. nossos).

⁵³ V. António Luíz de Seabra, *Duas palavras sobre o casamento pelo redactor do Código Civil*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1866, pp. 31-32.

⁵⁴ V. DCD, sessão de 21 de Julho de 1869, p. 847, Dep. B.F. da Costa.

⁵⁵ V. António Luíz de Seabra, *Duas palavras sobre o casamento [...]*, cit., p. 35.

no ultramar, porque, aí, vigoravam leis especiais, herdadas de tempos anteriores à Constituição escrita e que esta tinha sancionado em bloco no seu art. 132.

43. Quando, em 1869, foi decretada a extensão do Código Civil ao Ultramar, ressaltou-se “o casamento celebrado segundo o rito religioso dos contraentes não católicos”, que passou a produzir todos os efeitos civis que o Código reconhecia ao casamento civil e católico na metrópole⁵⁶. A ressalva ia ao encontro da proposta inicial de Luís António de Seabra, o que significa que o espírito do decreto estava próximo das suas interpretações acerca do estatuto das populações ultramarinas.

V. As reformas constitucionais

44. Viu-se que, para quem achava que a Constituição podia não ser sempre observada no ultramar e que as populações nativas do ultramar se integravam por súbditos, e não por cidadãos, a diversidade religiosa dessa parte do território da Monarquia não era um problema. Era-o, no entanto, para quem entendia que as “leis especiais” que ali vigorassem não podiam contrariar a Constituição e para quem os nascidos no ultramar eram portugueses e cidadãos portugueses, independentemente da sua religião. Por esse motivo, Sá da Bandeira, consciente de que a interpretação do art. 6 podia sugerir a “desnacionalização” daqueles “cidadãos” e a negação do princípio da aplicação global da Constituição no território ultramarino, empenhou-se na reforma desse artigo num sentido mais conforme às suas posições universalistas. Para isso, elaborou propostas de reforma nas quais insistiu na preservação do catolicismo como religião do Estado, mas conjugada com a supressão da parte do artigo que dispunha que as outras religiões apenas fossem permitidas aos estrangeiros. Pretendia, assim, que o art. 6 da Carta ficasse “semelhante ao artigo 3 da Constituição da Monarquia Portuguesa de 1838”; ou seja, que se juntasse a “inclusividade” do *ius soli* da Carta com a maior liberdade religiosa da Constituição de 1838⁵⁷. Essa alteração eliminaria o argumento em que se fundavam os juristas e os deputados que problematizavam a existência de portugueses originariamente não católicos.

45. A proposta de Sá da Bandeira não foi única. Existiram outras, semelhantes, nas quais, além do problema abstracto dos princípios – o art. 6 opunha-se aos “princípios da filosofia liberal”, na qual a liberdade

⁵⁶ De acordo com os art.s 1056-57 do Código, estas disposições ficaram dependentes da instituição do registo civil, que foi criado, somente para os não católicos, pelo regulamento de 28 de Novembro de 1878, v. Trindade Coelho, *Manual político [...]*, cit., p. 382. Acontece que, como já se disse, tal regulamento só muito tardiamente foi estendido ao Ultramar.

⁵⁷ V. Sá da Bandeira, Visconde de, J, *Carta dirigida ao Ex.mo Sr. José Maria Latino Coelho sobre a reforma da Carta Constitucional pelo Marquez de Sá da Bandeira*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1872, p. 2. O art. 3 da Constituição de 1838 limitava-se, recordamos, a afirmar que “A Religião do Estado é a Católica Apostólica Romana”.

de religião era um direito fundamental⁵⁸ –, se recordou o problema, mais concreto, de estar aquele artigo em contradição com a “liberdade religiosa seguida nas colónias”⁵⁹. Nenhuma destas propostas foi, contudo, aprovada, nenhuma reforma constitucional da Carta alterou os seus artigos sobre religião. Significando isso que o problema da diversidade religiosa no ultramar, tal como o problema, com ele relacionado, da nacionalidade das populações não católicas daqueles territórios, tendo sido colocado desde a primeira assembleia constituinte portuguesa, nunca encontrou uma solução clara no pensamento constitucional português.

46. A este problema pode juntar-se um outro, com igual relevância para o tema das cidadania as populações nativas do Ultramar, que é o do alcance limitado do critério do *ius soli* da Carta Constitucional na legislação portuguesa. Na verdade, as instruções eleitorais que se seguiram à reposição em vigor da Carta continuaram a afirmar, contra a letra do texto constitucional, que os cidadãos portugueses eram “os filhos de pais portugueses, nascidos em Portugal, ou nos seus domínios”, afirmação que foi repetida em todas as leis eleitorais até 1851, de forma alheia ao universalizante *ius soli* do texto constitucional em vigor⁶⁰. Pode ter sido com base nessas leis eleitorais – que eram as mesmas que entregavam aos governadores e aos seus Conselhos a tarefa de conduzir o processo eleitoral nas províncias ultramarinas –, que a exclusão daquelas populações foi localmente decidida.

47. Neste contexto de indefinições e ambiguidades, afirmar, por meio de decretos e portarias, direitos e factores de inclusão política omitidos pela Constituição e pelas leis, era lidar com o problema de forma superficial. O impacto dos decretos e portarias de Sá da Bandeira só podia ter ser

⁵⁸ Foi esse o único argumento de Levy Maria Jordão quando, a 12 de Janeiro de 1864, propôs, na Câmara dos Deputados, um projecto de lei que punha causa o próprio princípio da religião de Estado, propondo que se lhe substituisse a garantia da “liberdade de consciência e de cultos, e igual protecção para todos estes”, v. sessão da Câmara dos Deputados de 13 de Janeiro de 1864 in *Diário de Lisboa*, Ano 1864, Nº 1, 2 Janeiro, p 113.

⁵⁹ Carlos Lobo de Ávila, em *Reflexões críticas sobre a Reforma da Carta [...]*, cit., p. 2. Nas Cortes de 1885 o problema voltou a ser colocado pelo deputado J. Elias Garcia, mas nessa altura a questão que se colocou não parece ter sido a dos portugueses não católicos do ultramar, como nos anos vinte e trinta, mas o da vigência da Constituição no ultramar, o da necessidade de aproximar a realidade textual da Constituição à realidade sociológica dos “factos” que ela devia declarar. Não se estava a falar de direitos de populações portuguesas, mas da aplicação territorial da Constituição. Ela devia declarar “um facto que se observa nas nossas Províncias ultramarinas”, o da liberdade religiosa, porque era “indispensável ajustar a legislação com a realidade dos factos, aliás a legislação anda divorciada do mundo físico, do mundo real, do mundo social”. Neste conceito mais positivista de Constituição, não podia ser constitucional um artigo que era continuamente infringido. A proposta do deputado era a de que o art. 6 preservasse a religião católica como religião do Estado, mas substituindo o princípio da tolerância relativamente aos estrangeiros por uma tolerância universal, permitindo-se todas as outras religiões (“Todas as outras Religiões são permitidas”, v. *DCD.*, sessão de 25 de Abril de 1885, p. 1318-9.

⁶⁰ Só no decreto de 20 de Junho de 1851, para a eleição das cortes extraordinárias, é que a tradição inconstitucional de definir cidadão português como filho de pai português foi interrompida. Para sempre.

muito reduzido, porque era conhecido que os decretos, como as portarias, “[...]nem fazem o direito, nem o derrogam”. As portarias podiam interpretar a Constituição (ou os Códigos). Podiam até conter, indevidamente, disposições legislativas. Mas nem num caso nem no outro tinham força obrigatória, por ser a interpretação das leis uma atribuição privativa do poder legislativo ou porque, contendo disposições novas, “não podiam obrigar, porquanto ao poder executivo não cabe legislar”⁶¹. Decretos e portarias do governo não podiam, por exemplo, derrogar a lei eleitoral, que dizia serem portugueses os filhos de pais portugueses, base suficiente para que os governadores, encarregados de executar essas leis, excluíssem do direito de voto as populações muçulmanas e hindus. Do mesmo modo, decretos e portarias não podiam interpretar criativamente os silêncios e as ambiguidades da Constituição. Tal não impedia, porém, que esses silêncios e omissões se pudessem transformar, em outros momentos, numa base suficiente para que essas populações fossem incluídas pelos mesmos governadores ou pelos governos da metrópole, que assim transformavam populações muçulmanas e hindus em cidadãos portugueses”⁶².

48. Provavelmente, isso dependia das conjunturas políticas locais. Dependia, também, do comportamento destas populações nessas conjunturas; da sua maior ou menor disponibilidade para se identificar com os projectos da metrópole ou com os das autoridades coloniais locais. Dependia, também, das perspectivas dos diferentes governos metropolitanos em matéria de política colonial. Assim, para dar um exemplo, quando, em 1863, na sequência de um requerimento dos “baneanes residentes na cidade de Moçambique”, se isentou um “templo da sua religião” do pagamento da décima, a alusão a este grupo populacional voltou a ser feita em termos muito mais distanciados do ponto de vista da sua inclusão. A isenção foi concedida, por estar de acordo com a lei, mas também “considerando quanto diferentes actos do Governo têm manifestado a ideia de *proteger* os Baneanes, Parses, Mouros e Gentios, que *formam uma parte importante da população da Província de Moçambique*, como se depreende da Portaria deste Ministério de 7 de Novembro de 1838”⁶³. Porque é que a protecção decorria, agora, apenas de uma “ideia manifestada” nos actos do governo, e não, em geral e fundamentalmente, do cumprimento da lei,

⁶¹ V. José Silvestre Ribeiro (org.), *Resoluções do Conselho de Estado na secção do contencioso administrativo, coligadas e explicadas*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1874, t. XVIII, p. 244-45.

⁶² São sintomáticas as palavras do deputado por Moçambique às Cortes, nos anos '40, ao explicar como é que ali era feito o recenseamento eleitoral: “São recenseados todos os homens asiáticos e todos os empregados públicos, porque o mais são pretos, e esses não se recenseiam. (...). São sempre os recenseamentos feitos, como já disse, dos homens asiáticos que ali vão comerciar, e de todos os empregados públicos que vão da Europa”, V. *DCD.*, sessão de 11 de Fevereiro de 1848, p. 5. Estas declarações podem confirmar-se nas actas eleitorais que estão conservadas no Arquivo de Moçambique; por exemplo, nos Cadernos de recenseamento eleitoral, GDLM, 8-130, Docs. 1-4. 1878, 1883-84, 1887, 1893.

⁶³ V. Portaria de 1863, *Annaes do Conselho Ultramarino, Parte Oficial*, série IV (Janeiro de 1862 - Dezembro de 1865), Lisboa, Imprensa Nacional, 1868, p. 74.

da Constituição, do princípio da igualdade entre os cidadãos?. Tinha sido essa, afinal, a letra e o espírito da portaria citada, de 1838, como se viu em parágrafos anteriores.

49. Acontece, porém, que, se, na década de '50, era Sá da Bandeira quem conduzia a política ultramarina, o mesmo não sucedeu durante a década de '60. Por isso se recuperou, nessa década, o registo da ambiguidade, o princípio da incerteza.
50. Estes factos tornam muito problemáticas afirmações posteriores da literatura colonial sobre a concessão plena da cidadania aos nativos das colónias no direito constitucional oitocentista. O que, na verdade, sucedeu, é que não houve nenhuma opção constitucional a favor da cidadania daquelas populações. Nas Constituições portuguesas, tal como nas Constituições metropolitanas e coloniais de outros países, a ausência de critérios raciais, civilizacionais, religiosos etc., está longe de poder ser interpretada como sinónimo de vontade de abstrair desses critérios em nome de uma inclusão universal⁶⁴. A omissão dessa diversidade correspondeu mais à forma negativa com que ela era encarada e às perplexidades que isso gerava no contexto de uma concepção antropológica universalista.

VI. O princípio da “tolerância provisória”

51. Vimos já que, consciente da fragilidade dos seus decretos e portarias, Sá da Bandeira tentou tornar os artigos constitucionais sobre religião compatíveis com o pluralismo religioso no território ultramarino. Essa solução, que foi comum a outras propostas, nunca chegou, contudo, a ser aprovada. É agora importante salientar que em nenhuma destas propostas se manifestou a vontade de incluir no texto constitucional qualquer alusão positiva ao facto de outras práticas religiosas serem publicamente praticadas, ou à possibilidade de serem praticadas por portugueses⁶⁵. Em nenhuma delas se recuperou a ideia, presente nos primeiros projectos constitucionais do liberalismo português, de dispensar protecção “positiva” aos cultos religiosos não católicos no

⁶⁴ É o exemplo da Constituição da Nova Zelândia de 1852, como se pode confirmar em Patrícia Grimshaw, Robert Reynolds and Shurlee Swain, “The paradox of «ultra-democratic» government: indigenous civil rights in nineteenth - century New Zealand, Canada and Austrália”, in Diane Kirkby and Catharine Coleborne (eds.), *Law, History, colonialism, The Reach of Empire*, Manchester, Manchester University Press, 2001, p. 85.

⁶⁵ Além disso, em todas as constituições se manteve a Religião católica como religião oficial dos portugueses. Importa também salientar, a este propósito, que o Código penal de 1852 apenas criminalizava (por ex., nos arts. 131 e 133) actos cometidos contra a religião do Reino, facto que não combinava coma ideia da diversidade religiosa dos portugueses. Levy Maria Jordão achava que essas penas deviam ser também impostas aos que perturbassem o exercício de qualquer dos cultos tolerados porque “seguindo os princípios da filosofia do direito, é justo que essa liberdade concedida aos diversos cultos seja garantida pela lei penal” (v. *Commentario ao Código Penal [...]*, vol. II, cit., p. 26); mas, uma vez mais, o autor estava a referir-se aos estrangeiros naturalizados, e não às populações do ultramar. Mesmo assim, as suas ideias não foram acolhidas.

ultramar. Em alguns desses projectos a tolerância em relação às religiões do ultramar tinha sido um princípio reconhecido até em contraposição com uma maior intolerância para com o culto não católico do cidadão cristão de outras Nações europeias. No primeiro parágrafo do *Projecto oficial* de uma Comissão nomeada em 1823 para elaborar um projecto de Carta de Lei fundamental da Monarquia Portuguesa alternativa à de 1822, por exemplo, afirmava-se que a religião católica era, no presente e no futuro, a “única Religião da Monarquia Portuguesa”, mas tolerava-se “o culto público das Religiões pagãs (na segunda revisão do texto fica “outras religiões”) nas províncias ultramarinas, em que ele se acha actualmente permitido (na segunda revisão acrescenta-se, “por tratados”) ou o for para o futuro”. Tratava-se, na verdade, de um parágrafo que discriminava positivamente as populações ultramarinas, colocando-as, nesse ponto, numa situação mais favorável do que a do estrangeiro “civilizado”, já que “nenhum outro culto, ainda que tolerado seja, poderá exercitar-se publicamente”⁶⁶. Em outro projecto do mesmo ano, da autoria de um dos membros daquela Comissão (José Maria Dantas Pereira), fazia-se a mesma diferenciação entre o não católico estrangeiro e o “gentio” das províncias ultramarinas: continuando a ser a Religião da Nação Portuguesa unicamente a Católica, Apostólica, Romana, e sendo essa a única protegida e sustentada pelo Estados “Com tudo, poderá permitir-se que os gentios existentes, ou que vierem a existir nas nossas possessões ultramarinas, prossigam no exercício das suas religiões pagãs. As outras comunhões Cristãs serão toleradas enquanto aos estrangeiros, mas sem culto público; e nenhum estrangeiro será inquietado pela sua profissão religiosa”⁶⁷. Mais tolerante ainda tinha sido o conteúdo da súplica dirigida a Junot em 1808, na qual se pedia que todos os cultos fossem livres e gozassem da tolerância civil e do exercício público⁶⁸. Esta solução correspondia à das restantes constituições napoleónicas, nomeadamente à do Ducado de Varsóvia, tomada como modelo da *Súplica*⁶⁹.

52. Sá da Bandeira, que considerava a cidadania portuguesa independente da religião de cada um, podia ter recuperado estas referências às religiões que se praticavam no ultramar. Não o fez, porque do seu projecto imperial fazia parte uma “missão civilizacional” que envolvia não apenas a conversão cultural, linguística e económica (esta visando transformar as populações colonizadas em agricultores ou trabalhadores

⁶⁶ V. Paulo Merêa, “Projecto de Constituição de 1823”, Separata do *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, vol. XLIII, 1967.

⁶⁷ v. José Maria Dantas Pereira, *Projecto de lei fundamental para se reorganizar a monarquia portuguesa com atenção dos princípios gerais do direito público [...]*. Escrito e oferecido por José Maria Dantas Pereira, Lumiar, 16 de Agosto de 1823 (manuscrito da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, I-32, 31, 54, 26 p.).

⁶⁸ V. Lopes Praça, *Colecção de leis e subsídios para o estudo do Direito Constitucional Português*, cit., vol I, p. IX

⁶⁹ V. “Fontes para a História constitucional”, DVD, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa, 2004.

disciplinados”⁷⁰), mas também a conversão religiosa. Civilizar era também cristianizar as populações “gentias” do império. Um pouco paradoxalmente, o objectivo final das políticas de Sá da Bandeira era o de transformar “gentios” em gente cristã, transformar portugueses (pois, do seu ponto de vista, já o eram, juridicamente) em “verdadeiros” portugueses. Esse objectivo seria conseguido por meio de medidas como a criação de escolas, a participação dos nativos nas instituições e comércio coloniais, a protecção da propriedade indígena, a integração deste na economia de mercado, e também através da conversão⁷¹. Ou seja, a aparente abstracção inerente ao conceito de cidadania que Sá da Bandeira propunha, a indiferença face às crenças, à cor da pele, etc., sugeriam que se estava perante uma noção perfeitamente contratualista e liberal de cidadania. O cidadão era-o independentemente das suas pertenças culturais, étnicas ou religiosas. Por outro lado, ao cidadão era deixada a liberdade de prosseguir livremente a sua crença religiosa, sem intervenção do Estado nessa matéria. Esta sugestão é, no entanto, totalmente contrariada pela sua atitude de verdadeiro proselitismo, visível nos mais pequenos actos da sua administração. Por exemplo, quando se congratulou pela conversão de “nove gentios adultos que renunciaram aos erros do paganismo, e se converteram à única verdadeira religião cristã no Estado da Índia”⁷²; quando providenciou para que Pedro Mossuril, “preto nativo de Moçambique”, que não era baptizado, o fosse, e fizesse os “estudos necessários para o estado eclesiástico, em que pode prestar grandes serviços à Religião e à sua província”⁷³; quando promoveu a formação de um “clero indígena” para a mesma província⁷⁴, ou, ainda, a tradução de catecismos nas línguas nativas em Timor⁷⁵. Todos estes actos iam ao encontro daquilo que entendia ser necessário fazer para que as populações nativas recebessem a civilização europeia e a religião cristã. Com a formação de um clero indígena, conhecedor dos povos e da sua língua, Sá da

⁷⁰ V. Ann Laura Stoler and Frederik Kooper, “Between Metropole and Colony, Rethinking a Research Agenda”, in Frederik Cooper and Ann Laura Stoler (eds.), *Tensions of empire: colonial cultures in a bourgeois world*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 7, texto onde se desenvolve a outra face deste processo, a forma como os nativos que a colonização europeia via como sujeitos deste processo interpretavam e se apropriavam das aquisições trazidas pela “missão civilizacional”.

⁷¹ Cf. *O Trabalho Rural...*, cit., pp. 83 e ss.

⁷² V. *Annaes do Conselho Ultramarino, Parte Oficial*, série I, cit., p. 478.

⁷³ A 1 de Outubro de 1857, v. *Annaes do Conselho Ultramarino, Parte Oficial*, série I, cit., p. 477-78. Estes seminaristas não seriam necessariamente portugueses; havia, por exemplo, seminaristas chineses, naturais de Cantão, que eram igualmente pensionistas do Estado português, como José Ly, “chinês natural da província de Cantão”, V. *Annaes do Conselho Ultramarino, Parte Oficial*, série I, cit., p. 407.

⁷⁴ V. *Annaes do Conselho Ultramarino, Parte Oficial*, série I, cit., p. 477. Em recomendação ao Governador-geral de Angola de 23 de Novembro de 1858, fala-se na possibilidade futura de organizar um Seminário em Luanda, para a formação de um clero indígena, V. *Annaes do Conselho Ultramarino, Parte Oficial*, série I, cit., p. 663.

⁷⁵ Por exemplo, no de 27 de Dezembro de 1856, onde se ordena que o Governador de Timor e Solor mande elaborar uma versão do catecismo “em língua teton (a universal de Timor) e em vaqueno (a peculiar de Sorobiam), para propagação da fé católica e da civilização cristã nas ilhas, v. *Annaes do Conselho Ultramarino, Parte Oficial*, série I, cit., p. 344.

Bandeira queria mesmo evitar o prejuízo de uma conversão apenas superficial, como explicou, em defesa da formação de eclesiásticos indígenas para as paróquias e missões do interior de Angola⁷⁶.

53. Este ideal de evangelização e a indiferença face às pluralismo religioso mostram que o princípio da liberdade religiosa, quando pensado para o ultramar, obedecia mais a critérios de *transigência*, *pragmatismo* (sobretudo no respeitante ao islamismo) e *tolerância provisória* em relação a cultos religiosos que remetiam os seus praticantes para estádios civilizacionais inferiores do que a considerações relacionadas com o valor igual das crenças religiosas que ali se praticavam e a consequente aplicação do princípio da liberdade religiosa⁷⁷. O pensamento que presidia a esta forma de entender a liberdade religiosa em relação às religiões não cristãs – como uma atitude de tolerância para com formas de religiosidade menos evoluídas – inscreve-se na ideia, da qual nem o pensamento iluminista cristão, no seu registo mais tolerante, se afastou, de que o cristianismo era a religião verdadeira e a mais susceptível de gerar civilização, a mais “progressiva” das religiões. Essa ideia está também presente nos escritos mais “libertários” do liberalismo utilitarista do século XIX. Numa das páginas do seu ensaio sobre a cidadania das mulheres John Stuart Mill escreveu, contra os que viam no cristianismo uma religião obscurantista e contrária ao progresso, que “pretender que o Cristianismo tinha por objectivo cristalizar as formas de governo e de sociedade existentes e protegê-las da mudança é reduzi-lo ao nível do Islamismo ou do Bramanismo. Foi precisamente por não o ter feito que o Cristianismo se tornou a religião da parte progressista da humanidade, ao passo que o Islamismo, o Bramanismo, etc. têm sido as das partes imobilistas – ou, melhor dizendo (porque não existe nenhuma sociedade verdadeiramente imobilista), das partes em declínio)”⁷⁸. Estas noções, que estiveram na génese de um “saber institucionalizado” sobre o Oriente e as suas religiões, e cuja força performativa foi identificada na obra clássica de Edward Said⁷⁹, encontram-se em outros escritos contemporâneos dos de Stuart Mill. Nomeadamente, no de um dos mais importantes representantes do liberalismo católico de oitocentos, John Emerich Edward Falberg-Acton (1834-1902). Convicto de que a liberdade individual era, simultaneamente, a “alma” e fim moral da História, este escritor e

⁷⁶ V. O *Trabalho Rural Africano*, cit., p. 128.

⁷⁷ Sobre esta coexistência, nos textos constitucionais oitocentistas, da liberdade religiosa e da missão, em territórios habitados por populações não europeias veja-se Bartolomé Clavero, “Guaca Indígena y Arqueología Constitucional: Pueblos y Estados en América”, comunicação apresentada ao *VIII Congreso Iberoamericano de Derecho Constitucional* (“Minorias, pueblos, naciones: retos constitucionales y constituyentes”), Universidad Sevilla, Dezembro de 2003, p. 3 (v. <http://www.us.es/cidc/mesas/minorias.htm>).

⁷⁸ “The Subjection of Women” (1869) in Richard Wollheim (ed.), in Richard Wollheim (ed.), John Stuart Mill, *Three Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 481-82. O que não significava, no pensamento do autor, que essas religiões devessem ser perseguidas. Pelo contrário, Stuart Mill defendia a total liberdade em matéria de religião, mesmo em relação a fenómenos religiosos que considerava imposturas, como era o caso do mormonismo, v. “On liberty” (1859) in Richard Wollheim (ed.), cit., p. 112.

⁷⁹ Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979.

jornalista da Inglaterra vitoriana, atribuiu à Igreja católica um importante papel na defesa desse fim. A Igreja estaria sempre do lado da liberdade, quer enquanto “contra poder” face ao Estado, quer enquanto suporte da “verdadeira religião”, porque só esta garantia a elevação da consciência individual a um nível capaz de assegurar a correcção moral das escolhas individuais. Concebia, por isso, a “conquista do mundo pelos poderes cristãos” como um “passo preliminar para a sua conversão”⁸⁰. Uma conversão mais ou menos violenta, de acordo com o estágio civilizacional dos povos: junto dos povos “bárbaros” bastariam as missões, a protegê-los e a transmitir-lhes os “rudimentos da moralidade juntamente com os da religião cristã”⁸¹. Junto de povos mais avançados – como os japoneses, ou os Hindus -, a conversão exigia uma destruição prévia de costumes e crenças morais. Nesse caso, o “pioneiro da Igreja era o soldado, e não o missionário”⁸².

54. Também as Cortes constituintes portuguesas do século XIX estão cheias de referências à ideia do cristianismo, na sua versão católica, como uma religião superior/verdadeira, destinada a triunfar, mesmo – ou até ajudada por – um contexto de tolerância para com outras práticas religiosas⁸³. E, já no último quartel do século XIX, encontramos a mesma ideia, erigida em princípio científico, por A.F. Nogueira:

55. “As próprias religiões têm sido progressivas: começando pelas formas mais inferiores, mais rudimentares do politeísmo, sem todavia poderem encabeçar no fetichismo, elevaram-se ao monoteísmo e daí ao cristianismo, forma última e a mais perfeita de todas”⁸⁴.

56. Do processo civilizacional que conduziria os nativos da barbárie à condição de homem civilizado, impulsionado pela “missão civilizacional”, não resultaria, então, apenas a mudança das formas económicas ou políticas de vida, das mais primitivas (caça, pastorícia, recollecção, organização tribal) às mais sofisticadas (agricultura, comércio, formas sociais e políticas mais igualitárias e democráticas). Resultariam,

⁸⁰ V. “Colonies” (1862), in J. Rufus Fears (ed.), *Selected Writings of Lord Acton*, Indianapolis, Liberty Fund, 1985, Vol. I: “Essays In The History of Liberty”, p. 177. Infelizmente, o autor não se refere ao islamismo.

⁸¹ V. Idem, *ibidem*, p. 179 (“But the Church alone can undertake the spiritual care of the savage, and protect him against the rapacity of the invader”, p. 178).

⁸² V. Idem, *ibidem*, p. 178 (“If the nation is civilized, the national religion must first have lost its strenght, the national faith must first be weakened, and a longing go something new must first be awakened. But if the race is degenerated, something new must be done to elevate and to prepare it for the Church. For the Church cannot triumph either over a finished civilization or over an extreme barbarism”), p. 177. Infelizmente, o autor não faz referência à atitude a desenvolver face às sociedades islâmicas.

⁸³ “Os Apóstolos foram igualmente tolerantes, pregavam a Religião aos Romanos, e a favor desta viveram e espalharam a luz divina, que pouco a pouco dissipou as trevas do paganismo”, V. *DCGECNP*, sessão de 6 de Agosto de 1821, p. 1798.

⁸⁴ v. A raça negra sob o ponto de vista da civilização da África, usos e costumes de alguns povos gentílicos no interior de Mossamedes e Colónias Portuguezas, Lisboa, Tip. Nova Minerva, 1880, p. 108.

também, mudanças na religiosidade dos povos, que, acompanhando o processo, substituiriam as suas crenças religiosas pela religião mais “verdadeira” e mais “progressiva”. Neste universo de pensamento, não fazia sentido consagrar no texto constitucional uma diversidade religiosa que se desejava ser transitória. Muito menos proteger, na Constituição, o islamismo, o hinduísmo, as “religiões pagãs” ou as práticas religiosas dos “gentios”.